

Fabio Corigliano, *Il bilanciare di Leibniz. Riflessioni a partire dalla dottrina dell'equilibrio politico europeo*, Modena, Mucchi, 2021, pp. 184.

Il volume, sviluppando un'accurata ricostruzione storico-politica, propone una riconcettualizzazione filosofica della dottrina dell'equilibrio politico europeo, entro la categoria concettuale dell'*inquietudine (Unrhue)* leibniziana.

Il testo viene strutturato in quattro capitoli in cui l'autore affronta le diverse fasi di costruzione delle correnti nozioni di *occidente*, di *cosmopolitismo* e di *diritto internazionale* (cfr. pp. 12-14), arrivando, nel quarto capitolo (cfr. pp. 135-156), ad offrire alcune originali considerazioni riguardanti la filosofia della storia e la direzione che il mondo occidentale dovrebbe intraprendere per non ricadere su sé stesso e sulle crisi che lo attraversano (pp. 157-167).

Questo iter concettuale, tuttavia, viene sin da subito orientato a partire dalla categoria politica interpretativa fondamentale di *Unrhue*, elaborata appunto da Gottfried Wilhelm von Leibniz nel XVII secolo e presentata dall'autore nel primo capitolo (cfr. pp. 15-44). In essa – sostiene Corigliano – risiede la chiave per realizzare un'autentica ridefinizione di temi politici urgenti e da troppo tempo digiuni di risposte efficaci, quali pace, universalismo e diritti Umani.

«Nel corpo del primo capitolo [viene esaminato] il senso 'politico' del concetto di Occidente» (cfr. p. 12), attraverso la lente della dottrina leibniziana dell'equilibrio, ovvero una particolare «dottrina delle piccole percezioni» (p. 19), secondo la quale la *balance* altro non è che il perfetto riequilibrarsi tra tensioni, movimenti e inquietudini in continuo mutamento.

Leibniz, nella costruzione di questa sua nuova categoria politica interpretativa, prende le mosse dal termine *Uneasiness*, utilizzato da John Locke all'interno del *Saggio sull'intelligenza umana* del 1690 (cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* [1690], trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 248). Qui per *Uneasiness* si intende un «motivo che muove la mente a volere» (p. 17), derivante dal desiderio, a sua volta alimentato da un disagio, dovuto alla mancanza di qualcosa che si intende raggiungere e/o ottenere. Questa tensione, che alimenta la mente e, di conseguenza, anche la volontà umana, viene tradotta da Leibniz con il termine francese *inquiétude* e con il tedesco *Unrhue*, cioè inquietudine, o meglio «una disposizione, una preparazione, una piccola sollecitazione impercettibile» (p. 19) che impedisce all'essere umano di arrestare completamente la condizione della propria esistenza.

Proiettando questa condizione di atavica ed ineliminabile condizione di fibrillazione anche sugli Stati moderni, Corigliano evidenzia come l'equilibrio perfetto, costante ed equidistante immaginato dalla dottrina dell'equilibrio europeo sia impossibile per natura. Infatti, la natura umana, che inevitabilmente influenza quella delle istituzioni, non lo avrebbe mai permesso. I più grandi e noti sforzi politico-giuridici, dalla prima modernità sino ad oggi, hanno tuttavia declinato l'armonia e i rapporti giuridici tra Stati, presupponendo l'effettiva possibilità di realizzare una pace che, dopo Kant, verrà chiamata ed auspicata come perpetua.

Questi tentativi teorico-politici per la realizzazione compiuta di una pace duratura e stabile sono altresì il frutto di un preciso esercizio della sovranità che, da Hobbes in poi, è stata sempre più affinata sino alla realizzazione di quell'Impianto (*Ge-Stell*), che consta in «un sistema in grado di con-tenere tutto, al fine di ottenere un completo dominio» (pp. 147-148).

Nel secondo capitolo, con lo scopo di approfondire il processo di cosmopolitizzazione della politica mondiale (cfr. p. 48), sono messi a confronto ed osservati gli effetti del paradigma kantiano prima e di quello wilsoniano poi sulla politica globale, per la realizzazione di un progetto umanitario in grado di pacificare il globo definitivamente.

Precedentemente, entrambi erano stati messi in collegamento con i processi di espansione territoriale, economica e politica degli Stati europei del XV e XVI secolo, considerando la conquista del continente americano (cfr. pp. 67-72), come il punto di partenza verso la realizzazione di quell'universalismo che ha stabilito la pace attraverso la conquista e l'assimilazione (cfr. pp. 72-76).

A tal riguardo, rileva particolarmente il passaggio storico-politico della controversia di Valladolid, circa la natura degli indios, il diritto alla "guerra giusta" e alla conquista dei territori d'oltreoceano. Il dibattito si intensifica specificamente con il confronto tra le posizioni di Francisco de Vitoria (cfr. pp. 73, 74) e Bartolomé de Las Casas (cfr. pp. 75, 76), i quali traendo entrambi legittimazione dalla religione cattolica, hanno offerto due sguardi diametralmente opposti circa il ruolo della guerra nella costruzione di un sistema politico pacificato ed universale.

Vitoria, da un lato, giustifica la conquista delle Americhe, presentando questa azione militare come la prima grande missione umanitaria della storia, avente come obiettivo quello di vincere con la forza i tiranni indigeni al fine di tutelare i diritti naturali delle popolazioni native. Non a caso, «essendo gli indios creature razionali, possono vantare diritti politici e di proprietà sulle loro terre, di cui erano, prima della conquista *veri domini*»; tuttavia, in virtù degli atti di *inuria* commessi dai loro sovrani, gli spagnoli «avevano il 'dovere' di difendere le popolazioni americane dall'esecuzione» di tali abusi muovendo «una 'guerra giusta' per tutelare i diritti naturali degli indigeni, in una parola la loro umanità» (pp. 73, 74). In altri termini, Vitoria trova legittimità per le usurpazioni

degli spagnoli «nella considerazione per cui l'inferiorità culturale degli indios li rende soggetti alla responsabilità e alla vigilanza degli spagnoli, che possono (e debbono) esercitare il loro dominio su quelle terre per fornire protezione ai loro abitanti» (ibidem, p. 74).

Alla missione "civilizzatrice" degli spagnoli, risponde, dall'altro lato, Las Casas con le sue denunce dei soprusi occidentali ai danni delle popolazioni native. Il frate domenicano, dopo più di un decennio alla guida di un'*encomienda*, si converte alla causa degli indios (cfr. p. 75) e all'interno della celebre disputa con Sepúlveda «presenta invece una retrocessione del pensiero aristotelico a favore di un ripensamento delle categorie assiologiche proprie del cristianesimo in funzione di un'invocazione all'eguaglianza di tutti gli esseri umani» (ibidem). Las Casas, dunque, intuisce la doppiezza della campagna di conquista spagnola, considerando la guerra come il mezzo per ottenere una pace menzognera: «la pace è lo strumento di un'egemonia razionale che punta all'interruzione delle dinamiche storiche insite nelle relazioni politiche» (p. 76).

A questo punto, diventano chiari e significativi i collegamenti che l'autore apporta, per evidenziare come anche i successivi modelli pacifisti e umanitari risentano del concetto di universalismo così maturato. Difatti, Corigliano spiega che «l'idea che la civiltà occidentale sia depositaria di una serie di valori umanitari (di matrice e derivazione illuministica) con i quali sono state scritte e approvate le Dichiarazioni dei diritti a partire dal 1948, rientra in un più ampio 'sentimento' di supremazia che trova le sue origini, in senso lato, proprio nei processi di colonizzazione del Nuovo Mondo» (p. 65).

Questo sentimento ha contribuito più o meno consapevolmente alla costruzione di quel filo rosso ideologico che da Vitoria ci ha condotto sino alla Società delle nazioni e all'ONU ai giorni nostri, tenendo conto dei contributi fondamentali di Montesquieu e Kant.

In particolare, il paradigma della pace perpetua di Kant, già introdotto nel primo capitolo (cfr. p. 31), è un progetto teorico dagli esiti (cosmo)politici, ma dai presupposti e dalle implicazioni di tipo morale. Per l'appunto, l'intento del filosofo di Königsberg è proprio quello di proporre una soluzione al più grande male dell'umanità, la guerra, per mezzo della mediazione e dell'azione di contrasto all'antagonismo tra le nazioni da parte del diritto. Nonostante ciò, Kant nel testo del 1795 scrive chiaramente, come questo processo di pacificazione globale non debba arrivare a compimento attraverso la forza o mediante un uso ideologico dei principi del repubblicanesimo, bensì attraverso un processo individuale interno ad ogni Stato sovrano, non vincolante, di cui si auspica la realizzazione, in virtù dei suoi principi razionali, per questo universali ed imperativi.

Il paradigma immaginato nei primi decenni del Novecento dal Presidente americano Woodrow Wilson, invece, è sempre stato un progetto politico, strettamente legato alla missione della Società delle nazioni, al termine della Prima Guerra Mondiale. Rispetto

all'ideale di una pace perpetua kantiano, per il quale la soggettività degli stati non poteva essere superata per imporgli forzatamente la pace (cfr. p. 79), l'approccio ideologico statunitense denota sin da subito il rifiuto di seguire il "come se" del filosofo tedesco, preferendo un chiaro disegno politico ad una generale guida all'azione (cfr. p. 80). Il paradigma wilsoniano piuttosto offre un modello umanitario molto più simile a quello ideato da Vitoria quattro secoli prima: «è responsabilità di chi ne ha la possibilità, di intervenire a difesa delle vittime di un tiranno, proprio in virtù della comune appartenenza alla razza umana» (p. 82).

In questo modo, l'autore sottolinea come l'occidente si sia sempre più incamminato sulla strada del nichilismo e della conseguente fine della Storia, dopo aver pacificato il mondo svuotandolo di ogni inquietudine politica che lo animava. Questo passaggio, coincidente con il superamento della statualità, porta alla «sistematica 'depoliticizzazione' del conflitto e sulla definitiva cancellazione della differenza storico-culturale dal contesto delle relazioni internazionali» (p. 85). Di conseguenza, dopo aver ridotto il mondo al «grande cimitero del genere umano» (I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di Filippo Gonnelli, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 167), l'unico residuo di relazione su cui si basa il nuovo ordine mondiale è quello di natura economica.

La nuova *Global Civil Society* pertanto è stretta nella morsa di un regime globale in cui la sovranità statale è stata portata all'estremo delle sue possibilità, costituendo un nuovo modello biopolitico per il quale lo stato d'emergenza viene riaffermato ancora più veementemente in nome proprio di una pace annichilente ubiqua da imporre contro un nemico comune (cfr. p. 90).

Tuttavia, è evidente il rovesciamento attuato rispetto ai profili delineati da Kant, anche alla luce dell'incapacità di stabile rapporti internazionali più certi ed efficaci, specialmente nella distribuzione dei diritti, troppo spesso "esportati" attraverso l'uso della forza che si sarebbe voluta contrastare.

I paradossi dunque si moltiplicano, come attestato dalla gestione delle migrazioni e dell'apolidia, problema sollevato ampiamente da Hannah Arendt al termine della Seconda Guerra Mondiale (cfr. pp. 91, 92). Non a caso, la filosofa tedesca aveva sottolineato quanto il diritto d'asilo fosse di vitale importanza per una compiuta realizzazione di un progetto legato ai Diritti Umani, in quanto esso tra gli altri è il diritto più importante, cioè il diritto di avere altri diritti.

Il diritto cosmopolitico, declinato seguendo i due paradigmi sin ora descritti, non ha affatto cambiato il modello di sovranità appartenente alle civiltà statuali precedenti, non avverando la promessa kantiana di un globo capace di far convivere tutti gli uomini che si trovano a condividere le terre sopra di esso. Questo limite viene mostrato dall'autore attraverso l'esempio dei flussi migratori e il continuo misconoscimento delle persone

migranti (cfr. A. Sciarba, *Le parole dell'asilo: un diritto di confine*, Torino, Giappichelli, 2021, pp. 72-73), considerate nella maggioranza dei casi come dei nemici e non degli ospiti benevoli (cfr. pp. 91-104).

Queste riflessioni sulla genesi dei diritti umani e del pacifismo postbellico, a partire dalle riflessioni kantiane e dagli esiti politico-ideologici del Presidente americano Wilson, spingono all'interno della seconda parte del volume, in cui l'autore effettua una necessaria riflessione sui concetti di *spirito europeo* e di *sovranità*, prima di passare – nelle considerazioni conclusive – alla definitiva riabilitazione della dottrina dell'armonia leibniziana.

Nel terzo capitolo (cfr. pp. 105-134), recuperando quello che Corigliano, sulla scorta dell'interpretazione offerta dal filosofo ceco Jan Patočka, considera il mito politico occidentale per eccellenza, quello della caverna di Platone, viene fatta un'interessante riflessione sulla costruzione dello *spirito europeo*, facendo dialogare il testo mitico con l'attuale condizione in cui versa l'Unione Europea (cfr. 128).

Nella fattispecie, l'autore mostra come la scollatura politica che oggi si avverte a livello comunitario tra la classe dirigente dell'UE e l'opinione pubblica dei paesi membri (cfr., a titolo esemplificativo, L. Re, *Democrazie vulnerabili. L'Europa dall'identità alla cura*, Pisa, Pacini, 2020, pp. 15, 16) abbia un'origine molto antica legata al rapporto platonico tra governanti e governati, tra uomini che sono riusciti ad uscire dalla caverna e uomini ancora in vincoli e per questo servi della *doxa* (cfr. p. 130). Dunque, una possibile soluzione a questo problema, ancor oggi vivo e impellente, viene rintracciata nella declinazione e considerazione della *philia* da parte di Socrate. Il maestro di Platone, infatti, «nell'ambito del mito delle Caverna, ritiene possibile che il filosofo-liberato si faccia liberatore degli altri uomini, lo ritiene anzi necessario ed essenziale, doveroso per il senso di *philia* che caratterizza le relazioni tra gli uomini, perché è convinto che solo nella città-Caverna possa darsi vera politica» (p. ibidem).

Questa annosa cesura viene ricucendosi solo grazie al ritrovato approccio socratico che, promuovendo il confronto eguale e razionale della maieutica, è in grado di evitare il solipsismo dei filosofi-re platonici, colmando quel vuoto di sfiducia che inevitabilmente si era venuto a formare e in cui l'*aidikia* aveva preso il sopravvento (cfr. p. 131-133).

È nelle inquietudini, intese come diverse prospettive che si muovono e si intrecciano, che si dovrebbe venire a creare quello *spirito federale europeo* tanto agognato e auspicato dallo stesso Leibniz (cfr. p. 113).

Alla luce di questo rinnovato e ritrovato spirito europeo, che guarda all'Europa come nucleo coeso e forte a partire dalle sue differenze (cfr. p. 134), nel quarto ed ultimo capitolo Corigliano affronta il delicato tema del *katechòn* (cfr. pp. 136, 137), nel tentativo di individuare una nuova concezione di sovranità, riconoscendo quali sono stati i limiti

degli Stati moderni della Vecchia Europa, che tuttora conservano buona parte della propria meccanica politica.

Il *katechòn* infatti viene preso come modello in grado spiegare l'evoluzione del dispositivo statale dal suo concepimento con il *Leviatano* hobbesiano, sino alla netta separazione tra amico/nemico schmittiana. Questo rigido discrimine tra interno ed esterno rispetto al corpo dello Stato ci permette di comprendere il classico esercizio del potere per ottenere la pace, ovvero l'annullamento delle inquietudini, qui considerate come fonte di instabilità e regresso storico (cfr. pp.140, 141). La fine della Storia arriva ad essere davvero a portata della politica occidentale, se non fosse per il terzo paradigma proposto in questo volume, quello dell'armonia leibniziana, che nella parte finale del testo rimette tutto in discussione, profilando l'impossibilità di un termine del processo storico.

Se la sovranità tradizionale ha sempre trovato nell'aridità del dominio fagocitante e assimilazionistico lo strumento per ottenere la pace totale, il punto di vista recuperato nel finale è votato a sconvolgere ogni logica consolidata. Seguendo un'intuizione di Maria Zambrano, che vedeva in Sant'Agostino colui che per primo aveva individuato nell'Amore l'elemento in grado di scoprire la verità delle cose (cfr. p.157), e facendola dialogare con la dottrina dell'armonia leibniziana, l'A. individua un possibile percorso teorico-politico innovativo per superare le contraddizioni e le *impasse* degli Stati che dalla modernità ad oggi hanno preso forma attorno ad un modello di sovranità ormai inadeguato rispetto al divenire costante della Storia.

Leibniz infatti offre mezzi e strumenti teorici nuovi per superare la modernità e il suo individualismo, che aveva motivato l'istituzione della società sotto l'egida di una sovranità frenante e totalizzante (cfr. p. 160). Il paradigma leibniziano individua nel prospettivismo dell'*Unrhue* la chiave di volta per risolvere il problema della «convivenza tra l'interesse individuale (per come trattato da Hobbes e dai moderni) e quello generale della solidarietà tra gli esseri umani, di derivazione aristotelica» (p. 161).

In questo modo, Leibniz tenta di portare a compimento la grande operazione di conciliazione tra antichi e moderni, al fine di produrre una nuova filosofia (cfr. p. 162), capace di suscitare modelli politici in grado di costruire la *pluralità* non più attraverso l'assimilazionismo, ma a partire dal rispetto delle diversità individualmente declinate, creando le condizioni fondamentali entro cui possano coesistere (cfr. p. 163).

Pertanto, valorizzando massimamente il prospettivismo come «metodo di accesso all'alterità» (p. 159), Leibniz rintraccia non nella paura e nel comando la strada che porta verso l'accordo sociale, bensì nel fecondo legame tra amore e diritto, quale rapporto da cui far ripartire la ripolitizzazione dell'umano e della storia (cfr. p. 167), guardando a quest'ultima non più con le lenti di un bieco teleologismo, ma come processo costantemente in divenire in cui l'armonia si dà solo dal continuo riequilibrarsi delle parti.

Fabio Corigliano, Il bilanciare di Leibniz. Riflessioni a partire dalla dottrina dell'equilibrio politico europeo

In questi tempi di guerra si tratta di una prospettiva non priva di grande fascino, proprio per la sua radicale alterità rispetto agli scenari del presente.

*Gianluca Gasparini*

